

首页 >> 宗教学 >> 宗教研究 >> 宗教学理论

## 从灵魂到心理：晚清灵魂观的递嬗

2021年03月31日 11:42 来源：《世界宗教研究》2020年第6期 作者：张洪彬

打印 推荐

**摘要：**传统中国主流的气化灵魂观尽管存在着明显的逻辑矛盾，但在回应中国人关于生命延续、德福一致等问题的追问时，一直是比较有效的思想资源；基督教灵魂观的传入，对中国传统灵魂观构成了强劲挑战，但心理学等现代科学的相关解释构成的挑战则是更为根本性的。相对而言，科学的灵魂观与儒学的气化灵魂观更为接近，在思想传统和科学威力的合力下，在科学救国的巨大压力下，中国知识分子更容易走向魂灭论和无鬼论。这一方面意味着人的理性能力的增强，另一方面可能也意味着生命丧失意义、德性丧失保障，对一些敏锐的心灵来说尤其如此。

**关键词：**灵魂；心理；祛魅；现代性

**作者简介：**张洪彬，1980年生，历史学博士，上海师范大学都市文化研究中心研究员、人文学院副教授。

“对个体来说死亡是否为一切事物的终结，我们的个体意识是随着肉体一起消失，还是存活一段时间或永存？这是所有生到这个世界上来的人所面临的难解之谜，是一扇被许多探求者徒劳地敲打过的门。从某种意义上说，这一问题确实为全世界所感兴趣：我们所知道的民族没有一个不去考虑这一奥秘，并且或多或少得到了引为自信的结论。”<sup>1</sup>这是宗教学奠基人弗雷泽(James George Frazer, 1854-1941)在比较不同文化传统之后得出的看法。各种信仰和文化传统在回答这个问题时有一个共同的观念就是“灵魂”，因而灵魂观是理解宗教信仰的核心观念之一。另一宗教学先驱者爱德华·泰勒(Edward Burnett Tylor, 1832-1917)曾经提出，古人对生与死、清醒与睡梦的比较思考，是形成灵魂观念的肇因。他说：“第一，是什么构成生和死的肉体之间的差别，是什么引起清醒、梦、失神、疾病和死亡？第二，出现在梦幻中的人的形象究竟是怎么回事？看到这两类现象，古代的蒙昧人——哲学家们大概首先就自己作出了显而易见的推论：每个人都有生命，也有幽灵。”基于此，灵魂通常与心跳、呼吸、梦幻、影子等有着密切的联系。大多数宗教和文化传统中的灵魂观念都有比较相似的特征：“灵魂是不可捉摸的虚幻的人的影像，按其本质来说虚无得像蒸汽、薄雾或阴影；它是那赋予个体以生气的生命和思想之源；它独立地支配着肉体所有者过去和现在的个人意识和意志；它能够离开肉体并从一个地方迅速地转移到另一个地方；它大部分是摸不着看不到的，它同样也显示物质力量，尤其看起来好像醒着的或者睡着的人，一个离开肉体但跟肉体相似的幽灵；它继续存在和生活在死后的人的肉体上；它能进入另一个人的肉体中去，能够进入动物体内甚至物体内，支配它们，影响它们。”<sup>2</sup>灵魂一般表现为两种形式：在肉身死亡之前，约等于人的生命力；在肉身死亡之后，它往往继续存在并表现为鬼魂。它被用来解释人的死亡现象，并满足人们延续生命的心理需求。由于解释死亡和延续生命的心理需求是普遍性的，所以灵魂观念也是普遍性的，几乎所有的文化传统都有灵魂观念，中国也不例外。当然，灵魂观念虽具有普遍的相似性，仍存在诸多歧异。

本文将要指出，中国传统灵魂观念尽管有着诸多的逻辑矛盾，但在回应中国人关于生命延续、德福一致等问题的追问时，一直是比较有效的思想资源；基督教的灵魂观念的传入，对中国传统灵魂观构成了强劲挑战；而心理学等现代科学的相关解释构成的挑战则是更为根本性的，在科学被视为救亡图存的重要手段的时代语境中，科学获得压倒性的正当性，传统的灵魂观和鬼魂观被视为“迷信”，其正当性被大幅削弱。本文将首先考察传统中国主流的灵魂观念，并讨论其逻辑困境；然后考察晚清基督徒对中国灵魂观的批评，从而揭示二者的歧异，并进

一步讨论传统灵魂观念的逻辑困境；最后将考察以心理学为代表的现代科学对前两种灵魂观念的挑战和冲击，及其给某些中国人造成的困惑。

这项研究受到德国思想家马克斯·韦伯(Max Weber, 1864-1920)提出的“世界的祛魅”这一概念的启发。他在一次著名的演讲中指出：“我们知道或者说相信，在原则上，并没有任何神秘的、不可测知的力量在发挥作用；我们知道或者说相信，在原则上，通过计算，我们可以支配万物。但这一切所指惟一：世界的祛魅。我们再也不必像相信有神灵存在的野人那样，以魔法支配神灵或向神灵祈求。取而代之的，是技术性的方法与计算。”<sup>3</sup>世界的祛魅是世界图景的整体变革，它通常是人们对一个个具体事物的理解的变化结果，也体现在千千万万具体的观念变革中。因而本文选择灵魂观念为主要考察对象，从而管窥中国近代思想史上的世界观变革。需要说明的是，世界的祛魅指的当然只是思想观念的变革，因而这项研究主要是一项基于历史文献的思想史研究；另，由于历史文献的限制，本文的论述范围仅限于有文字传世的知识阶层。由于科学主义和无神论在近代以来的压倒性优势，几乎无人重新梳理和反思这个题目，即便论及，也多以“反迷信”为基本立场，对科学的霸权缺乏必要的省思；<sup>4</sup>从心理学史的角度来观照从灵魂到心理的演进的，通常论述的焦点是心理学在西方的兴起，而与中国语境无关。<sup>5</sup>这为笔者留下了很大的努力空间。

### 一、传统中国的灵魂观及其内在困境

传统中国的灵魂观念纷繁复杂，在短短篇幅内势难备论，为集中而具体地呈现传统中国普通读书人如何理解灵魂和死后生命，本文选择晚清期刊《瀛寰琐纪》上两篇相关文章作为考察样本，并在此基础上适当延伸到相关知识。《瀛寰琐纪》是一份文学期刊，由申报馆创办于1872年，撰稿人主要是江浙的一批文人。撰稿人的知识结构虽包含一些西学和新知，但大体是比较传统的。基于这些原因，我们可以假定该刊所载谈魂论鬼的文字，在一定程度上可以代表普通读书人对灵魂(生命力)和鬼魂(死后生命)的传统观念。

第一篇是题为《说鬼》的笔记杂谈，发表于1873年，作者署名“东海闲人”，不知何许人也。作者首先指出，天地之间有各种各样的气，“有一物即有一气，总之谓之大气”。此“大气”并不等同于今天我们所理解的空气，而是构成万物的宇宙元质，人当然也是由气构成的。充塞于宇宙之中的气之所以又常被称为“精气”“灵气”，是因为它自身内蕴能量、灵慧，遂可从中演化出生命、意识和智慧。在这种观念中，生命力并非像基督教教义中那样来自人格神的赋予，而是来自宇宙元质“气”的演化，并继续依靠它的沃灌和滋养(通过呼吸和饮食)。正因如此，作者相信《搜神记》所讲的六畜之物、草木之属，只要年龄够久，皆能成精成怪。在此基础上他推断道：“蠢然之物尚能聚气成精、聚精成形，岂人而物之不如乎？人为万物之灵，五官四肢，知觉言动，无一非灵气所为。一旦溘然，即如木石。其生也，灵气何来？其死也，灵气何往？噫，其为鬼矣。”“灵气”主宰着人的知觉和言行，它一旦离开肉身，肉身就变得寂然不动，宛如木石。所谓“灵气”显然就是灵魂。人死后，灵气作为一种气，又复归宇宙之中。但是，脱离肉身的灵气有可能聚集为鬼。“鬼亦大气中之一气耳，散而为气，聚而为鬼，有所附丽焉则为人。”尽管如此，也不是人人死后都会变成鬼的，唯有某些人的灵魂才能聚而为鬼：“忠烈之人死有鬼，刚气聚；勇力之人死有鬼，猛气聚；慈祥之人死有鬼，善气聚；险恶之人死有鬼，戾气聚；智慧之人死有鬼，灵气聚；修炼之人死有鬼，精气聚；横死之人死有鬼，怨气聚。外此则羁客劳人、情媛思妇，或怨抑未伸，或恩仇未了，心结者气凝，亦往往有鬼。余子碌碌醉生梦死，生抱余气以尸居，死随大气而渐灭，安能复有鬼？”<sup>6</sup>

这种看法可以追溯到先秦。《左传》记载，郑国贵族伯有被仇敌杀害之后，其世袭职位被剥夺，其鬼魂受祭祀的权利也被剥夺，其鬼魂遂附着生者以复仇，引起人心骚动，整个国家都陷于恐慌之中。子产让其子继承了世袭职位，伯有的鬼魂就满意而去，不再滋扰。有人问子产，伯有死后到底能否变成鬼，他的回答是肯定的，原因如下：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强，是以有精爽至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉，况良霄(即伯有——引注)，我先君穆公之胄，子良之孙，子耳之子，敝邑之卿，从政三世矣。郑虽无腆，抑谚曰‘蕞尔国’，而三世执其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所凭厚矣，而强死，能为鬼，不亦宜乎！”<sup>7</sup>根据子产的解释，一个人生前享受的物质条件越好，从天地之气中汲取的精华越多，他的生命力越旺盛，无论是精神状态，还是肉身的健壮程度，都更为生机勃勃，死后也更容易成为鬼；

其次，伯有并非寿终正寝而是被政敌杀害，其生命力还没有正常衰竭，其灵魂也容易变为鬼；再次，伯有有冤屈在身，强烈的仇恨感是伯有的灵魂聚而为鬼的重要原因。“东海闲人”的观点与子产的解释颇有相近之处，二者都认为生前生命力旺盛的人死后灵魂才可能聚而为鬼，而夭折、屈死者的灵魂具有强烈的报复心，往往游荡在世间，滋扰俗界之人。根据泰勒的研究可知，这种观念普遍存在于不同的文化传统中。8

传统中国人对鬼魂的理解有一大特色，即阴阳学说在其中发挥很重要的作用。文章作者东海闲人还指出，鬼属阴性，惧怕阳性事物。“目能见鬼者，阳不藏阴也，阴阳不偏胜，阳微则阴显也”，换言之，看到鬼的人都是阴性强而阳性弱的人。作者认为每个人都内涵阴阳二端，生者应该阳胜于阴。根据这个理论，作者相信妇女容易看到鬼，因为妇女本属阴类；儿童能见到鬼，因为儿童阳气不足；人做梦的时候能够见到鬼，因为人在睡眠时，阳气内敛；垂死之人能见到鬼，因为阳气将灭；生病的人能见到鬼，因为阳气衰弱。值得一提的是，作者还据此否定把疾病归因于鬼作祟的看法，“风寒燥湿足以病人，病非鬼为之也”，“鬼固不能病人，病每足以召鬼”。同样根据这个道理，鬼害怕阳气盛的人，一丈之内都不能靠近，人的阳气一衰，鬼就不害怕人了；鬼害怕胆大的人，害怕喝醉酒的人，还害怕不信鬼的人，因为这三种人都蔑视鬼，阳气重、气焰旺，足以制鬼；而外强中干的人，鬼就不会害怕他。还是根据这个道理，鬼往往出没于阴气重而阳气弱的时间和地点。鬼无形质而自立，通常依附草木，可是风吹则散，所以怕风；鬼为阴性，日铄则销，因此很少在白昼出现。因此，亲人埋葬逝者，总是种植树木以成浓荫，一则使鬼魂可以依附，二则可遮挡风和阳光。此外，富贵宅邸在在皆鬼，因为富贵人家屋多人少，阳气甚微，贫贱人居所局促，阳气太盛，鬼无置足之地；再说富贵人家酒肉充足，够鬼痛快享受，而贫贱人家实在无甚可吃。作者可能觉得这样的分类似乎还太粗糙了一点，他还做了进一步的细化：“鬼有鬼之时。月明星稀之时，才鬼之时；愁云惨雾，怨鬼之时；风高月黑，厉鬼之时；光天化日之下，无有鬼焉。鬼有鬼之地。亭圯池湮，鬼之吟赏地；幽岩邃谷，鬼之游览地；梗断蓬黄，鬼之宴居地；人烟稠密之处无有焉。”他建议在鬼出没的时间和地点，人不要前往，并不是因为怕鬼，而是因为人鬼不并立，人不要去抢占属于鬼的生活场所，这才符合于恕道和仁道。作者自己的待鬼之道就符合这个原则。某日傍晚时分风雨大作，他与朋友在某寺楼上听到屋檐下和花木丛中到处有鬼啾啾发声，就像成千上万只雏鸭鸣叫，他对鬼笑道：“诸君欲避雨耶？何不入楼？”接着他和友人退避楼下，鬼即避雨楼上。一个朋友秉烛登楼准备睡觉，鬼被惊吓大号。“我”坐楼下窗前，听到鬼经过楼梯一路呼啸而去。作者甚为体谅鬼的可怜处境，在室外怕雨淋，入室又怕人，难怪人人畏死。

9

有趣的是，作者已经得知以磷火解释鬼火的新学知识，他在文中还专门加以辩驳，其用以作为依据的知识体系仍然是阴阳学说。“磷为鬼火，非也。鬼以夜为昼，曷用火为……聚散无常，为无质，其色碧，而多见于旷野及幽邃之处，又为阴类，盖阴精之所凝结也。夫阳有光，阴也有光，阳精凝结则为电，为雷火，为地中琉火，其色赤，其气热，此属于日者也。阴精凝结则为萤，为磷，为海中阴火，其色碧，其气冷，此属于月者也。磷火之下往往有鬼，非真鬼之火也，刑人处及古战场往往有磷火，非真血所化也，同气相求而已。”这段话，表面上看起来他在否定鬼火的说法，实则正好相反。磷火是阴精凝结而成，其气属阴，而坟场埋骨处自然也是阴气极重之处。根据同气相求的道理，所以阴精会被引到这里来，凝聚而成火。所谓同气相求，就是阴阳学说预设的一种同类事物之间的神秘联系，不妨理解为一种特定形式的“感应”或“共振”。

作者谈鬼，颇有一些笔墨游戏的意思，我们无需认定他真的完全相信自己的描述；但他描述的鬼的形象并非凭空虚造，而是源自中国思想和信仰传统中对死后生命的通常理解。在作者的描述中，鬼显然是人格化的存在，有意志，有情感，有个性，有是非道德心，以至于他说，与其让鬼怕，不如让鬼敬。他说：“存心忠厚，无时无地不具善念，屋漏无惭，神明可质，鬼将下拜之不暇，敢揶揄之乎？即遇顽梗无知之鬼，而恶为阴，善为阳，善气内凝，阳光外发，亦能使望而却步，此则是制鬼第一秘密咒。”之所以善念良行可以制鬼，显然是因为善为阳，而鬼为阴，阳可以制阴。这样亲切可爱又明晓是非的鬼，对于世俗人生来说，实在是一种温暖的慰藉。而且，鬼在他们心目中的存在，还构成了道德修省的一种外在鞭策力量。

以气(宇宙元质)来解释灵魂和鬼魂，很可能推导出这样一个结论：人死之后灵魂即便能聚成鬼，也并非永远不灭的。“东海闲人”说，人的死亡就像木头被火烧一样，鬼就像烟，尸体就是灰烬；他又以烧水为喻，鬼就相

当于蒸汽。鬼是人死亡之后短期存在的一个阶段和现象。灵气既来自宇宙之大气，终归也要重新消散为宇宙之大气，“烟与气之离质而去，不过归入大气而已，人死亦然”。<sup>9</sup>这种看法与子产的解释也是一致的，他们都认为，并不存在永远的死后生命。

第二篇文章题为《谈鬼》，作者署名“陈留树”，该文虽没有这么系统化的解释，但较为详细地描述了死后世界，其中可以看出鬼魂、死后生命对于传统中国人来说意味着什么，有怎样的功能。作者说他曾遇到一人自称曾到冥府充当过三年差役，遂与他纵谈三昼夜，“幽泉事历历如绘”，于是记录下来“以质世之作无鬼论者”。活人的灵魂暂时脱离现实世界，进入冥界，生活一段时间再返回，并为世间描述冥界情状，在中国的神话、文学中有甚多的案例，也是全世界各种文化中普遍存在的文学题材。<sup>10</sup>文章主要讲冥府的官制设置悉如阳世，实则是各种信仰系统混融一体，钦差大臣、酆都钦差、城隍神、灶神和谐共事，死后审判、轮回转世、以德取士等等都包含其中。这个世界虽然和人间很相似，但是比人间更公正，“人有顶上圆光。光之高低，禄位别焉；光之浓淡，品行区焉；丰厚之人，其光黄；凶恶之人，其光黑；功名之人，其光白；翰墨之人，其光青；忠孝之人，其光红”，相应的赏罚也判然两途：“人有善念则气通神明，死后必为神，转生亦不失人类；人有恶念，气通禽兽，死受五刑，转生则为畜类矣。”善恶的分辨绝不像在世俗世界那么难，伪善的恶人绝无可能逃过惩罚，作恶者不被惩罚反倒享受荣华富贵的情況也绝不会再有了。总之，那是一个比现实世界公正得多的世界。<sup>11</sup>这个描述，我们也许可以视之为荒诞无稽，没有必要也没有可能去证明作者绝对相信，但我们仍有理由相信，那个死后世界的确可以让像作者那样的传统中国人有一个希望悬在将来，这有助于他们忍受现实世界的绝望、困窘与屈辱。而且，那个世界的存在，有助于诱使人们行善而恫吓企图作恶的人，同时缓解那些自认善良却命途多舛的人们对公正的道德秩序的怀疑和动摇，使现实世界中存在着很多例外的道德信条得以被遵从。

死后受审并进入天堂或阴间的思想观念，在佛教传入中国前已经存在<sup>12</sup>，在佛教传入之后就更为系统而精致。离开人间进入阴曹地府的鬼魂，会遭遇阎罗王(也可能是泰山府君、酆都大帝、城隍爷)的审判，以决定是被送往天堂享福还是送往地狱受刑。这样的设置，与基督教的死后审判、天堂地狱是同构的。死后生命所要经历的审判对于世俗道德秩序有一定的保障功能。在相信这一套观念的人看来，死后世界的审判者是明察秋毫而不可欺的，一个人可能侥幸逃脱世俗的审判和制裁，却无法逃脱死后审判。因此，有人因害怕死后受刑而不敢作恶；世俗的司法体系也常常利用这一观念来协助审讯犯罪嫌疑人。<sup>13</sup>

第一篇文章以“气”解释灵魂和鬼魂，并非人人死后均可以聚气为鬼，就算成鬼也终归要消散于宇宙之中，如此是否人人都要面临死后审判及相应的奖惩，未为可知。第二篇文章对死后审判及相应的奖惩却寄予厚望。这两篇文章恰好构成了一种张力。这种矛盾其实也是中国文化传统尤其是儒学的内在困境。既然认定万物都是由气这种宇宙元质构成(气化宇宙观)，在逻辑上必然得出这样一种观念——灵魂和鬼魂都是天地之气所凝聚(气化灵魂观)，并进而推导出这样一种结论：在人死后，灵魂终归也要重新转变为气，消散到茫茫宇宙之中。问题在于，人死之后重归为气，是否即永远消散了？如果是，就无所谓死后生命的问题。但正如王夫之所说：“使一死而消散无余，则谚所谓伯夷、盗跖同归一丘者，又何恤而不逞志纵欲，不亡以待尽乎？”<sup>14</sup>由此可见，气化灵魂观给道德维系造成了困境。

为了在气化灵魂观与祭祀礼仪、道德维系之间做出理论上的沟通，宋明理学诸子曾做出复杂的理论建构。<sup>15</sup>张载一方面批评佛教以“寂灭”言死亡是“往而不返”，一方面又批评道教物化成仙、长生不死的答案是“徇生执有”，他的答案是人在死亡之后，气虽散于无形，却并非永远的寂灭，必将有重聚成形之日，“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散为太虚。循是出入，是皆不得已而然也”，一言以蔽之，“死之不亡”。<sup>16</sup>朱熹批评张载的“既聚而散，散而复聚”是“大轮回”，意即走入了佛教的异端，而违背了儒家的正统。<sup>17</sup>王夫之又反过来批评朱熹之说近于佛教的“寂灭”说，而有悖于圣人之言，他盛赞张载的解决方案，并以“往来”“屈伸”“聚散”“幽明”来说生死，斥佛教以“生灭”言生死为“陋说”。<sup>18</sup>

即便承认气散之后仍有重聚之时(“大轮回”)，仍不足以解决问题。一个相当要紧的问题接踵而至：人在死后，其灵魂作为一种“气”，是否仍然像人一样具有知觉、情感和意志，是否仍然像生者一样，足以成为一个理解、沟通的对象？如此，则引出人死后是否成为人格化的“鬼”的问题。儒学为了给失去亲人的人以情感慰藉，

也为了维系孝道等道德原则，高度强调祖宗崇拜，对丧葬礼仪和祭祀礼仪尤为重视。而丧葬礼仪和祭祀传统恐怕都很难满足于把死后生命理解为一种非人格化的气。尽管作为宇宙元质的气蕴藏着能量和慧识，并不能简单等同于空气，但终究是看不见摸不着的，难以成为一个思念、缅怀和沟通的合适对象。更何况，一个鲜活的亲人去世了，其音容笑貌不仅充满于记忆之中，还时常潜入生者的梦境，又有多少人能接受死者的生命变成了不再具备形象、不再能发出话语和行为、不再能与生者进行沟通的宇宙元质，消散于茫茫宇宙之中呢？鬼与气不同是因为它仍然有人的形象、言行，有人的知觉、情感和意志。它虽来无影去无踪，无法把握，但毕竟与生者形象更为接近，较魂气、宇宙元质更适合作为缅怀和祭祀的对象。魏源在鸦片战争前夕撰写的《默觚》中也指出，把鬼神理解为气，实质上就是认为人死后无鬼，他批评宋儒这种做法是矫枉过正，违背了儒家六经的立场。他举儒家早期经典中的例子，来证明儒家正统是相信死后鬼魂的存在的，儒家的立场是敬鬼神而远之，并非“辟鬼神而无之”。《诗经》中说“相在尔室，尚不愧于屋漏”，就是说一个人不做亏心事，面对先祖就不会有愧疚之心，这与汉儒所说的“天知，地知，你知，我知”是一样的道理。如果一个人死后灵魂会散灭的话，哪里还有祖宗会监督我们，孔子所说的“朝闻道夕死”又有何必要？总之，鬼神不可无，其原因是，鬼神的存在，有助于世俗道德秩序和法律秩序。世俗法律秩序的惩罚是有漏洞的，因而需要鬼神所掌控的秩序来加以补足和巩固：“鬼神之说，其有益于人心，阴辅王教者甚大，王法显诛所不及者，惟阴教足以慑之。”<sup>19</sup>简而言之，儒家以丧葬祭祀等礼仪来强化孝道原则和宗法制度，以神道教化的道德用心，决定了他们需要的不是面目模糊、若有若无的“气”，而是有形象、有意志、栩栩如生的“鬼”。正如有学者曾指出的那样：“儒教中虽不断出现人死无鬼论，但始终不能成为主流的意见，而只是少数异端的一家之言，因为儒教需要鬼的存在。”<sup>20</sup>

总之，传统中国主流的气化灵魂观在逻辑上倾向于否定死后有知，倾向于否定死后生命的长期存在，而丧葬礼仪和祭祀礼仪等又需要设定人格化的死后生命(鬼)的长期存在，如此不免陷入进退维谷的逻辑困境之中。即便存在这样的缺陷，气化灵魂观(加上佛教的轮回观念——因篇幅所限，此不赘)，仍然是中国人回答生死问题、德福一致等终极性的问题的思想资源，在漫长的岁月中慰藉了千千万万中国人。

## 二、近代基督徒对气化灵魂观的批判

一般认为，基督宗教(含天主教、新教)的灵魂观念是典型的灵魂不灭论，这也是其教义基础。早在明代天主教入华时，基督宗教的灵魂观念就开始传入中国。利玛窦《天主实义》、艾儒略《性学统述》、毕方济《灵言蠡勺》都介绍了典型的基督宗教的灵魂观，并批评中国本土的灵魂观，大体包含如下内容：柏拉图的生魂、觉魂与灵魂的三分法，灵魂为上帝所赋予，与肉身同时产生，但并不随肉身而一同消亡，也不会变为鬼。<sup>21</sup>

随着基督宗教在晚清卷土重来，其灵魂观念与中国本土灵魂观念之间的交流和碰撞又重新上演。1851年，传教士、医生合信(Benjamin Hobson, 1816-1873)在《全体新论》中专辟一节讲灵魂。作者以典型的儒学术语来解释基督宗教所理解的灵魂来自上帝的赋予：“天命之谓性，是性也，即人之灵魂也。”肉身是灵魂的住所，灵魂是肉身的主宰。灵魂居于头脑之中，灵妙无质，借周身“脑气筋”以发挥作用。灵魂之功能分为两个方面：一是“觉悟”，即格物穷理、审察、分辨、思虑、记忆等；一是心性，即愿想、性情、道念、志意。以今天的话说，前者可以称为理智，后者则包含情感、道德感和意志。基督宗教理解的灵魂有始无终，永生不灭，肉身死亡之后，灵魂会从肉身中脱离出来，最终经受上帝绝对公正的审判和奖惩。生前为善者的灵魂会上升至天堂享永福，而作恶者的灵魂则会下地狱受永祸，因此人在生前就应该自我警惕。作者相信，人从“天命”(上帝意志)那里得来的灵魂是善良的，但是积习日深，灵魂就受到了恶的污染，就像肉身患了疾病必须治疗，被恶污染致病的灵魂也需治疗，治疗的方式就是信仰基督，“救世主基督，灵魂之医师也；新旧约圣书，灵魂之方药也”。<sup>22</sup>

前文曾论及，子产所解释的灵魂观念与物质条件有密切关系，灵魂的强弱与人生前的饮食等物质条件的优劣成正相关关系；基督宗教理解的灵魂则是纯粹精神层面的，与物质没有任何关系，以合信的表述来说是“无质”的，它并不能理解为脑髓或者其他任何生物器官；灵魂不会随肉身而朽腐，一旦被上帝赋予，它就永远不灭，人死后灵魂必将遭遇审判及奖惩，而审判的依据就是生前的善恶。作者力图把儒学与基督教会通起来，因此不仅把灵魂解释为儒学中天命赋予的“性”，还宣称：一个人就算没有读过《圣经》，不懂得基督的道，但若“具有天良，果能尽其良心以行”，他的灵魂也是善良的，在死后审判中也将获得好的待遇。天命、天命之性、天良、

良心，都是典型的儒学术语，天命之性、天良、良心大体而言就是儒学所理解的从宇宙那里获致的善良禀赋。但儒学中的“性”并不能延伸到死后，也就是说不能理解为死后生命。

至于死后生命之有无的问题，孔子是存而不论的（“未知生，焉知死”），他建议把关注重心放置在生前而非死后。对此，基督教期刊《教会新报》上一篇文章认为儒家以生前伦理为重，而置死后灵魂于不问，是因为耶稣未尝降临中土，中国人以为死后生命渺茫无据，因而悬置不议。耶稣告知人们确切的死后生命，目的在于让人懂得“死重于生，生之富贵贫贱所系小，死之天堂地狱所关大”，从而在生年看淡世俗的富贵，以嘉德良行沃灌灵魂，求得死后生命的永福。23针对孔子及宋儒重生轻死的观点，福建基督徒知非子一一加以辩驳。他认为“未知生，焉知死”的说法会鼓励人们重视生前富贵，即使为恶也在所不惜：“富，人之所欲也，为恶可以富，亦即为恶矣，图生前之乐，遑计死后之诛乎；贵，亦人之所欲也，为恶可以贵，亦即为恶矣，幸生前之荣，安惜死后之辱乎？”因此他批判孔子的这种观点“启人无畏心也”。24

与此相关的是生者对待死后生命的态度。正如前文所述，尽管儒家倡言敬鬼神而远之，但是儒家高度重视的祖宗崇拜就建立在人死后灵魂变为鬼这一前提之上。出于对家族血脉赓续的强调，儒家不赞成祭祀祖宗之外的鬼。《论语》有言：“非其鬼而祭之，谄也。”意即祭祀非其祖宗的鬼，是为了谄媚它，从而获致幸福。不过在基督徒看来，这还不够，连祖宗的鬼也不应该祭：“凡鬼皆不当祭，无论是鬼非鬼，凡祭皆谄。”究其根源，是因为祖宗崇拜相对于基督教的上帝崇拜来说是异端：“世之事鬼媚鬼者，亦以鬼能福人祸人耳。岂知上帝欲贫其人，即事鬼亦贫，未有事鬼致富者；上帝欲死其人，即媚鬼亦死，不媚鬼亦死，未有媚鬼得生者。况明明无鬼而谓能庇人崇人者乎？”总之，惟有上帝有权赐人祸福。而上帝赐人祸福，惟赖其善恶为据：“人之灵魂，惟视人之善恶为报应。善人之灵魂，脱凡躯即登明宫；恶人之灵魂，离躯壳则落暗府。宁有魂之可招，而鬼之能馁哉？”25易言之，“敬上帝则可，敬鬼神则不可”，因为宇宙万物皆为上帝所主宰，而非为鬼神所操纵。26宁波一名本土牧师也说：“盖惟真神无所不在，无所不知，无所不能。今随在而祭先，若亲为无不在；启口陈词，若以亲为无不知；求其保佑，若以亲为吾不能。岂不谬哉！究之祖先不必祭也，鬼神不足祭也。”27福建基督徒知非子也说：“祭不属于上帝，则祭入于邪矣。”28这种把祖宗崇拜视为异端加以禁绝的做法，对于中国人来说并不容易理解，也不太能接受，对儒学重视祖宗崇拜的礼仪也构成针锋相对的挑战。

更重要的是，基督教并不认为人死后灵魂会变成鬼。1882年《益闻录》刊载《人死为鬼辨》一文，对“人死为鬼”的观念特加批驳。作者相信“为崇厉，下殃祸，徙床结草，换帖盗笈，出奇大之力，作怪异之行，以炫人耳目者，断非人魂之所为”，原因是人的灵魂在离开肉身后，失去凭依，无法发力作祟人世；何况上帝造万物的原则是各因其用，没有用处就不会赋予它相应的才能，人死之后，灵魂与世间万物绝无相关，上帝不会赋予死后灵魂影响人间生活的能力；此外，死后世界赏罚分明，远较人间公正，绝不会有游魂不愿前往而留在人间作祟。总之，在人间作祟的绝非人死之后的鬼魂。这种推理当然是以上帝的旨意为前提。不过，作者仍然相信人间有鬼作祟，这些鬼大致可以等同于基督教教义中站在上帝对立面的“魔鬼”（邪神）。而且，因为万物皆为上帝所造，所以魔鬼也是上帝所造，而且上帝还赋予它们影响人间的能力，其目的就在于用它们所作之恶来试探和磨练世人，“所以磨折困苦人，俾日进功德而弗倦”。29如此既肯定了基督教中“鬼”的存在，又否定了人死为“鬼”的中国传统观念。

人死为鬼的观念及相应的祖宗祭祀对基督教来说还只是异端而已；对基督教而言，最重要的挑战却是气化灵魂观设定的灵魂最终会消散的观念。刊发于基督教期刊《万国公报》的一篇未署名文章极言魂灭论的现实危害。该文相信魂灭论的坏处是使对死后生命的赏罚不复存在，“肉身一死，灵魂即散，即使有天堂地狱，焉能受赏受罚”，“若说人死魂即散灭，何必行仁义道德，又何必修孝悌忠信耶？况流芳遗臭，实启智者迁善之门；天堂地狱，可为愚者改过之铎。果其人死魂散，则美名恶名，无关损益身后受赏罚，可不惊羨；文武与桀纣，皆同禹稷，与羿羿无异。是以一语开小人侥幸之门，启恶党自宽之念，将天下从此无一改恶从善之人矣。”301879到1886年间，基督教期刊《益闻录》刊发了40余篇文章专论人的灵魂，其重心所在正是以基督教的灵魂观来驳斥儒学气化灵魂观，尤其是气化灵魂观可能导致的对死后奖惩的否定。这一系列文章均不署名，主题和风格一致，内容前后相续，应出自一人之手。作者显然是一个中国本土的基督徒，对儒学的思想资源十分熟悉，行文中处处

可见入室操戈之意味，疑即该报主笔、神父李杓(1840-1911，字问渔)。其中《人魂不灭论》说，如果认为灵魂会随身体消亡，则毁誉、荣辱都无关紧要，闻道与否、立名与否也无足轻重，那么儒家还斤斤计较什么闻道和立名呢。再说，如果人死之后灵魂消亡，那些克己复礼、窒欲修省的人“忧勤惕励，亦不过徒自苦耳”，反倒是作恶的小人，怡然自得，高枕无忧。这样看来，盗贼倒是明白事理的人，而圣贤只是迂阔拘执之徒，功名为虚无，道德为赘疣，“奸宄淫邪、元恶大憝，皆可为而不必畏；仁智道德、忠孝节义，皆迂阔而不足为”。<sup>31</sup>如此一来，不仅恶人无惧死后的惩罚，则善人也不再相信道德，道德秩序就崩溃了。

有人也许会说，否定了死后的奖励，还有生前的回报，“有大德者，必有大禄，茫茫身后，何足计乎”。但是作者举历史上的例子反驳道，颜回贤良却夭折，盗跖悖德却长寿，邓伯道至孝却绝了子嗣，王粲才德俱全却不仅早夭还被诛了子嗣，介之推忠诚侍奉公子重耳，功劳甚巨却到死都没有高官厚禄加之于身；反之，邓通一介船夫，无德无才，却靠着吮痂舐痔和汉文帝的梦而飞黄腾达，富甲天下，总之，“为恶之小人，类多权位崇隆，气焰烜赫，似乎富贵福泽，造物独靳于贤人，而厚于庸人者”。<sup>32</sup>这些事实，并不只是暂时的，相反，现世永远都不可能完全公正：“世福果足以劝惩否耶？夫所谓世福者，不过功名富贵已耳。一国之功名有限，一方之财帛无多。天下尽为善人，岂能尽天下之人而登诸朝右？”若人人只记挂现世的幸福，哪里还有人愿意舍生取义：“况忠臣义士，每授命以竟其功；硕彦名流，多淬厉以成其德。是故比干亡身，申唵断臂，无忌握节以陨难，伯颜刎颈而不屈。使若而人者亦慕怀世福，不克致命以全忠，又安得流芳于百世。”总之，以现世的幸福来回报善念良行，不仅不可行，且适得其反。<sup>31</sup>同样的，认定死后灵魂消散，不仅善人得不到奖励，恶人也会逃过惩罚。有人认为善良的人死后灵魂不灭，而坏人的灵魂会消散，作者也专门作文反驳，特论其害处。他说，若一生积恶，而一旦身死魂灭，贪官、盗贼、逆子、叛臣均一死了之，如此则等于鼓励人们作恶，反正“他人之物，盗之何伤；我与若仇，杀之何害。盖一死之后，我与人均无知矣”。信奉这种看法的人物欲更为膨胀，人人逞及时行乐之念，天下匪徒益多。<sup>32</sup>简而言之，“欲驱人人于道义，而无身后之刑以怵之，是犹缘木以求鱼，敲针以钓兔，吾知其必不可也”。<sup>32</sup>简而言之，现实世界永远不可能是绝对公正的，一个不够公正的现实世界需要一个绝对公正的神圣世界来补足。否则，恶人只要能逃得现世惩戒即无所畏惧，善良者也会失去对世俗道德秩序的信心。文化人类学家格尔兹曾指出，道德律例与物质奖赏、现世回报之间常常存在不协调，“在事情是什么和事情应该是什么之间存在差距，在我们认为各色人等应得和实际所得之间存在差距”。人们可能会怀疑：“也许这个世界，从而这个世界上的人类生活，根本没有真正的秩序可言——不存在经验的规律、情感的形态，也没有道德的一致性。”宗教的回应方式并非努力去否定“君子受厄”这样的道德悖论，而是要否定“公正只是一个梦幻”，即维护道德秩序仍然是有效的。<sup>33</sup>简言之，宗教使世俗世界的人们在遭遇和面临严重的不公时，仍然相信存在公正的道德秩序，即使公正要到死后、甚至遥远的末日审判时才能兑现。对于有宗教信仰的人来说，现世的不公正现象相对不易导致根本否定福善祸淫这种基本规则，比较不易从价值上否定是非善恶的道德秩序。这正是宗教信仰的道德保障功能。

认为灵魂在人死后会消散，还会造成另一重问题，即生命中不得不忍受的痛苦(失败、疾病、死亡等)可能会变得毫无意义，没有理由，也不能在死后世界获得补偿，唯剩彻底的绝望，难以忍受。《人魂不灭论》敏锐地指出，人一生必须要忍受许多痛苦：“早岁昏蒙，老境颓唐。无贵无贱，胥劳劳兮毕世。农也终岁耕耘，士也而半生□晬，工则忍昼夜之劳，商则蹈风波之险。处妇工愁，征夫致怨，淮阴胯下，伍相箫声。或途之穷也，无端而洒涕；或路之歧也，忽焉而兴悲。人生到此，能无慨然？”人生要经历如此种种痛苦，在基督教中可以得到解释：造物主赋予种种痛苦给人类，为的是试探和锻炼人们，并在死后世界中加以补偿，“人之容量，今世不能充，后世必有以充之也”，“人不能满其志于今生，要必能副其愿于没世”，“人之安福不在此生，而吾所以谓神魂不灭，享安福于没世者，此也”。<sup>34</sup>作者的言外之意一目了然：若人死魂灭，生前所受种种痛苦，有何意义，有何理由，有何目的？答案只能是无，现世欢乐就成为顺理成章的选择。格尔兹曾指出：宗教一方面迫使人们直面人生充满苦恼的现实——他们生来要有许多烦恼；另一方面又赋予人们受苦以意义，从而使痛苦变得可以忍受。现实的痛苦可能无可逃遁，但宗教提供的一个神圣世界使人们继续保有希望，在那个世界中，“希望不会落空，渴望不会受欺”。换言之，宗教处理人生的痛苦问题，并不是避免痛苦，而是使之变得可以忍受：“如何

使肉体痛苦、个人损失、言词受挫、或不由自主地为他人之苦进行的忧思，变得可以忍受。”<sup>35</sup>这就是宗教信仰的情感慰藉功能。

正如前文所论，儒学强烈需要人格化的死后生命(鬼)的存在。宋明儒学以气解释灵魂，主张灵魂在人死后虽可暂时凝聚成鬼，但是终究会消散。这虽勉强解决了丧葬仪式和近祖祭祀的理论问题，但是与儒家礼仪中对远古英雄和远祖的祭祀礼仪仍然构成了逻辑矛盾。朱熹又讲即使远祖灵魂已经消散为气，但是后人因为与他有同样的气，所以诚心祀奉和祭祀，仍能感召回来，此即所谓“感格”或“感通”。但这种解释相当牵强，《人魂不灭论》一文就直言不讳斥之为荒谬。<sup>36</sup>作者还举儒家早期经典中的典故，来证明灵魂不会散灭：“盘庚曰：‘高后丕乃崇降罪疾。’祖伊曰：‘非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝。’夫盘庚乃成汤九世孙也，相聚四百祀，而犹谓其能降罪疾，则必以汤之魂为未灭矣。祖伊在盘庚之后，犹谓殷先王能相后人，则亦以先王之魂为未灭矣……”他并直击儒家的软肋，如果人的灵魂在死后会散灭，那么祭祀何为呢？“儒释之仪，莫隆于葬祭……设先祖之神魂与俱歿，则此馨香之奉，甘旨之陈，果何为而设耶？尝闻孝子之祭祖也，悛见气闻，声灵若接，设先祖之神魂已灭，其所谓悛见者何人？气闻者又何人欤？”<sup>37</sup>追根溯源，则是直接批评气化灵魂观，并进而祛除作为宇宙元质的气的神魅色彩。福建基督徒知非子就批评宋儒以气聚气散来解释生死：宋儒论生死，往往以理气二字打发，“虚诬甚矣”。宋儒真德秀以“气”论生死之道：“气聚则生，气散则死。”知非子质疑道：“不知此气有何形象，抑有何异能，而竟可统理人之生死乎？”朱熹说：生死只是理，得生的道理，则死的道理也皆可知。知非子质疑道：“不知此理果何属？抑泛泛然而悬之天壤乎？”<sup>38</sup>宋儒之“理”，指的是有神魅色彩的宇宙秩序，是非人格化的神圣存在，并非客观的、价值无涉的自然规律。以理、气来解释生命力和灵魂，相较于基督教把灵魂定义为不灭的精神生命，道德色彩和生命特性较为模糊。对此基督徒不能接受。同样，《益闻录》论灵魂的系列文章也对气化灵魂观念抨击甚力。作者并不意在彻底否定儒学，虽然信奉基督教，而且对儒学有所批评，但他主要批评宋儒而不批评孔孟——他认为宋儒败坏了儒学传统。<sup>39</sup>朱熹、真德秀、蓝田吕氏诸子等宋儒均以气来解释灵魂，因此都在受批评之列。<sup>40</sup>作者相信人的灵魂禀赋于“灵明之性、灵明之德”，非气可致，气不过如顽石，并非灵明之魂<sup>41</sup>，也“无内具之权衡”，气的运动必须由一个外在的神明来主宰。不仅气是如此，天地也是如此，“大象空濛，只属冥顽之品；地形博厚，仅成积块之区”，因此天地也不可能生出魂来，天地与父母一样，只能养育人的肉身，灵魂则“必受生于造物”。<sup>42</sup>气以及宇宙，在基督教这里都不具备灵性，不能演化出生命和灵慧。

至于古人常说的一人之气感动天地阴阳之气而形成异兆，如“狱下邹衍，飞霜六月；冤含齐妇，不雨三年；渐离击筑而风寒；鲁阳挥戈而日止；哭夫者崩颓城角；拔山者叱咤风云”等，作者也一一加以否定。对这些异象，传统解释是人与天的感应，其前提正是气之有灵。作者指出：“夫气之为物也无灵，气之为运也无常。以无灵之物，加以无常之运，呼之不来，叱之不去，收罗之无着，摇撼之无形。不特一妇之哀，不能致赤地之灾，一夫之怒，不能挽苍天之运，即使千万人群起而哀，群起而怒，亦安能感召天地，驱使阴阳哉？”<sup>43</sup>他还举出历史上的另外一些典故作为反例，说明一个人强烈的情绪不可能感应天地，造成灾异，否则无日不灾异，无年有丰登，“若谓以一人之气，能触天地阴阳之气，是犹以寸胶治黄河之浊，尺水却萧邱之热，断断其不可也”。<sup>43</sup>他进而以“偶然”来解释这些典故，即这些故事中个人的强烈情绪，与随后发生的灾难之间，仅仅是时间上的前后相续，只是巧合，并无因果关系，“若夫偶然之事，则行一事而他事随之，既无相因之势，又无可必之情”。<sup>43</sup>总之，人不可能通过气来感动天地，气是无灵的。显然，他所理解的气仅为客观物质，与气化宇宙观把气理解为内蕴能量和灵慧的宇宙元质，是迥然不同的。作者自称“以格致之学，发性理之蕴”<sup>44</sup>，他理解的气和宇宙与现代科学的理解更为接近，与儒学尤其是宋明理学中的气和气化宇宙观有显著的不同。

但是，作为基督徒的作者当然不是无神论者。他坚持气无灵，否定个人的强烈情绪与灾难之间有因果关系，要否定的只是以气为中介的这样一种模式和机制，并未否定神迹的存在，“气化之变，或以时运不齐，而天和戾焉，或以世人之多恶，而灾害生焉。以故尧水九载，古帝刑及四凶，汤旱七年，圣主责以六事”。<sup>43</sup>在基督徒的解释中，“天和”“圣主”表明灾难是天或上帝的旨意所致，灾难仍是“神迹”而不只是客观的自然灾害。自然灾害在中国传统观念看来是个人的强烈情绪借助气的传递感动了非人格化的天，而在基督徒这里是因为人类的普

遍恶行触怒人格化的上帝而招致的惩罚。两种观念实际上是同构的，都预设一个或多个对人类有影响的神圣存在，都认为人类的行为可以引起神圣存在的回应，都认为灾害是神圣存在发动的，只是一个认为神圣存在是人格化的，一个认为神圣存在是非人格化的。

### 三、科学解释中的灵魂观念

对灵魂的理解，在科学勃兴时代又有一大变。号称“灵魂之科学”的心理学接管了灵魂，灵魂主要被解释为人的知觉、情感和意志等，是肉体的机能，因而也会随着身体的死亡而消亡。同时，区别于神学的比较宗教学、宗教人类学、宗教心理学等现代学科也渐次成立，它们通常认为灵魂只是人的虚幻的想象，只是一种观念而非一个客观的存在。在这个意义上，现代科学的灵魂理解，与宋儒气化论的灵魂观念更为接近，而与传统中国重视祭祀和死后鬼魂的一脉相去甚远，与基督教坚持的灵魂不灭论更是南辕北辙。

心理学的建立，其最初的目的就是以科学来理解灵魂，与现代宗教学的建立正好处在同一时期。1871年，爱德华·泰勒出版了宗教人类学的奠基之作《原始文化》，提出了他对灵魂的界定，迄今也为宗教学界广泛接受。1873年，麦克斯·缪勒(Friedrich Max Müller, 1823-1900)发表《宗教学导论》，标志着宗教学的成立。缪勒认为“不论是从教会的观点还是从哲学的观点所写的一切关于神学的书籍文章，总有一天将会变得陈旧过时、古怪、毫无意义”，他主张以科学的方式来比较研究世界上一切宗教。451879年，冯特(Wilhelm Wundt, 1832-1920)建立了世界上第一个心理学实验室，标志着科学心理学的成立。他以心理学来解释宗教现象，将宗教的本质还原为人类的心理现象，认为“宗教和任何其他文化现象一样，是人类高级心理活动的产物”，宗教于是失去了神圣的源头。46这一波学术上的发展，发生在同一个年代，大体都预设宗教不是来自于神圣存在的启示而是人类出于自身需要而创造的，人的灵魂、人的心理自身遂成为宗教的源头，曾经作为人类源头的神圣存在反而成了人类的创造物和派生物。换言之，不是神创造人类，而是人类创造神。因而，现代意义上的心理学和宗教学通常都有祛魅的趋向。

中国人接触心理学，最早是通过容闳等留学生；心理学在中国境内的传播则始自基督教开办的教会学校，如山东登州文会馆、上海圣约翰书院、通县潞河书院等。早期传播的“心理学”通常译为“心灵学”，主要是哲学家和神学家撰写的神学灵魂学和哲学心理学，还不是现代意义上的科学心理学。1889年出版的第一部汉译心理学著作《心灵学》就是如此。该书原名Mental Philosophy(《精神哲学》)，作者是美国基督教牧师、心理学家约瑟·海文(Joseph Haven, 1816-1874)，英文原著初版于1857年。译者颜永京(1838-1898)是基督教圣公会牧师，上海圣约翰书院院长。海文原书多处明确称心理学为“科学”之一种，但全书内容却是服务于基督教神学的。它旨在理解人的理智、感觉与意志运行的机制，从而帮助更好地把神学运用到生活实践中，这样的心理学虽号称“科学”，但还不是冯特式的科学心理学，而是基督教的神学灵魂学，仍然预设灵魂的存在，而且灵魂来自于神圣存在的赋予。47

美国来华传教士丁韪良(William Alexander Parsons Martin, 1827-1916)1898年出版的《性学举隅》也是如此。一方面，该书系统地介绍了记忆、思索、学习、欲望等心理学知识，认为梦并非灵魂旅行而是源于心之所思，“心之所思，醒时吾得主之，睡则无意无悟，而脑自运动，一如自行乐器，虽无人弹之，仍能发音，又如家主他适，仆婢乘机装扮奇形怪状而嬉戏焉”。另一方面，丁韪良又介绍柏拉图的生魂、觉魂、灵魂三分法，坚持灵魂为独立的实体、灵魂为上帝之赋予、灵魂为肉身之主宰、灵魂在肉体死亡之后仍能独立存在的观点。他说“身属外物，非我也，乃我所用之机、所居之庐而已”，“身体无心灵以主之，则如木石之呆质；心灵无身体以应之，即无以接外物”，“灵既为天神赋予，既局于身，不能不用体骨，将来脱壳，焉知不能如天神知自在也”，“灵魂与身并出，而不必与身俱尽”。48

晚清知识界接受西学，最初很依赖基督教出版物；甲午战败后，随着越来越多的人留学日本和欧美，外国人受聘至中国担任教习、顾问等职者也剧增，中国知识分子接受西学的途径变得多样化，基督教在西学输入上的重要性逐渐削弱，越来越多非基督教背景的心理知识传入中国。一个明显的变化是这些心理学知识不再以基督教神学为服务对象，人的“灵魂”与神圣存在的关系日益疏离。

1897年，康有为、梁启超等人创办的《知新报》刊载了一篇长文，介绍美国一位医生对梦的新解释，主要观点为梦是人在入睡后意识仍然活动的结果。其中谈到一个事例：某人欲谱一曲，久而不成。倦极而睡，梦见一鬼教给他一首曲子。他喜极而醒，赶紧记录下鬼所教的曲调。该医生的解释是，该人入睡之后，身体内部的知觉仍思索不已，“所见之鬼，或是平日于读书中得其形象于心目中也”。<sup>49</sup>如此，则梦中景象及鬼的形象，均是人自身心理活动的产物。1903年梁启超主办的《新民丛报》刊载了一篇说梦的长文，把这个道理说得更为明白。文章谈到古人对梦的三种解释。第一种解释以为梦是一个不同于人间的实在世界，人在入睡之后，灵魂从肉身脱出前往那个世界旅行，并遇到逝者的灵魂，遇到仙佛，得知因果果报之事。作者指出，这种看法表明，古人相信“人体内有一种精灵，名为灵魂，其灵魂旅行之时，即成梦之时也”。第二种看法是认为梦中世界乃神为警示梦者而设置。第三种看法则认为梦是人的精神和肉体活动的结果，这种看法如今得到了科学的证实：“近世以来，以生理学与心理学之进步，心身之关系，日益明瞭，以想象上之事与梦中之事比较研究，于从来不可思议之点，涣然消释。所谓梦中之世界者，知其于昼间之经历，固有密接之关系者也。”一言以蔽之，现代生理学和心理学的研究证实，梦中人物和景象，都是人的心理活动的产物，鬼神亦然，“人间外之人间，非人间，非非人间，于睡梦之中特开此新境界”。<sup>50</sup>至于灵魂旅行的说法，自然也在否定之列；连体内有灵魂的看法，作者也不认可。

1902年杜亚泉(1873-1933)发表长文《心理学略述》，借助来自日本的心理学知识阐述他对“灵魂”的看法。文章开篇就说：“心理学者，论灵魂之状态者也。”他指出，灵魂与精神、心灵是同一个东西，只是不同的称谓而已，因为它存在于肉身之中，又可称之为“性”。它是相对于肉体而言的，它存在于肉体之中，但不同于肉体。人的知觉、情感和意志不可能是肉体发出的，而是来源于灵魂或谓精神。杜亚泉把灵魂等同于精神、心灵、性，认为灵魂主宰人的知觉、情感、意志，相较于传统灵魂观念，已经少了许多神魅色彩，它不强调灵魂来源于神圣存在，也不强调灵魂不灭，也不强调死后生命所要经历的公正审判和奖惩。杜亚泉接着说，灵魂没有形状，没有色彩，没有大小，不占空间，但人对外界的感知、愉快和痛苦的情感、想要获取或行动的欲念都是来自于灵魂。他以大海和波浪做比喻，人的灵魂就像大海，而人的念头(含知觉、情感和意志)就像是波浪，波浪是大海发出的动作。<sup>51</sup>他把灵魂比喻为大海，似乎是把灵魂当做一个实体了。但是在介绍西方心理学的流派时，他明确指出“灵魂本无实体”，实体心理学把灵魂当作一个实体来讨论它的起源和结果，这只是哲学家的“假设”而已。字里行间可见他推崇的是科学心理学，研究光线之变化如何刺激视网膜上的视神经，又怎样经过神经纤维而传达到头脑中枢，从而引起人对光线的感觉；再如人的触觉与所受压力大小之间的关系，借助实验仪器加以研究。在科学心理学中灵魂被置换为心灵和精神，并具体落实到神经系统上，而神经系统实则仅是肉身之一部分。<sup>52</sup>作者还以人的昏迷现象为例，来讲心理现象最核心的特征就是人的“意识”。有人突然倒地，唤之不闻，触之不觉，手足寂然不动，此时他毫无意识；在医生的救护之后，他睁开眼帘，看到周围人群聚集，感谢各人之帮助，此时他的意识就已经完全醒来，“意识即心界现象之特性也”。<sup>53</sup>古人理解的灵魂出窍而今变为意识缺乏，召魂术也被现代医术所取代，而“灵魂”在科学心理学中已经变为“意识”。

作为身体机能的“意识”，在肉身死亡之后当然不能永生不灭。1903年留日学生陈榘(1872-1931)发表的《续无鬼论》一文，把这个道理说得清楚至极。他说，人之“灵能”(即灵魂、意识)出自人的头脑，脑又分为大脑和小脑，大脑管理知觉，小脑管理运动，而神经是传达知觉和运动的媒介。灵能之于脑，就像电之于电池，声音之于振动体，光热之于燃烧体。人的死亡，就像电量耗尽，振动停止，燃烧完成，再也不会再有灵能。人死后，视觉神经、嗅觉神经、听觉神经、语言神经、肢体神经全部熄灭，就是因为灵能已寂。由此可见，“生前有灵能，死后无灵魂也”。而人的身体，为磷、炭、养、轻、淡各元素组合而成，在人死后都会发生化合反应，唯剩一把枯骨。“化合之物有公理，墓内之物有定名”，“夫死后无魂魄，则夜间无鬼物可知也”。<sup>54</sup>稍后，陈榘辑译日文和英文心理学著作而成的《心理易解》一书，系统化地解释了神经、感觉、记忆、想象、幻想、推理、喜怒哀乐等，在论及“幻想”之时指出“鬼神”只是人们的幻想，“良以吾国鬼谈之多，父兄亲友，靡靡皆是，而稗野之狐谐，经史之鬼案，尤复佐之，故耳熟能详者，早已具富足之扰机，加以平日焚香叩佛，两廊地狱，尤复亲习其模型，是则学理、实验，兼而有之，而其念端实储能动之机缄以纷然待辟，一旦精神恍惚，遂为此等念端

能动最良之机会”。总之，“幻想不起于外因而生于内念，乃心之妄想，而宛以为外界之真象也”，鬼神也只是人的幻想而已，并非实有其物。55

另一留日学生汪行恕(?-1913)1907年发表在《医药学报》上的文章《生死问题》，则更为清楚地表现出，现代科学对“灵魂”的理解与传统理解迥然不同。在该文中，作者首先简要介绍并批评了儒家、道家、佛教关于生死和灵魂的观点，认为儒、道、佛“俱不足与论生死”，接着介绍了西方“哲学家”关于灵魂的看法(主要是柏拉图关于生魂、觉魂和灵魂的区别)，认为“哲学家灵魂之说较为精当”。传统的灵魂观念尽管有诸多不同，但作者认为，其共同的核心内容为“视无形，听无声，其势力大莫与京，其奇妙渺不可测，吾人之肉体要莫非为其所支配”。作者指出，“世界自科学发明以来，反对此学说者，盖已不知凡几，其从实验上证明，已确信此肉体之作用，为所自生之一种能力，初无所谓灵魂”。具体而言，“从医学上之方面言之，世界万物以分子集成分体，分体又合为全体，分子与分体俱有简单作用，成全体而复杂之作用斯起，及其分解仍为分子；譬如机械，以种种物质造种种机轴，机轴错综而复杂之运动斯起，离而析之，运动以息”。在生理学、解剖学、病理学等现代医学知识看来，“精神”是“大脑皮部之一种物质的灵性是也”，“无大脑皮部物质的机转，即无精神”，“使无大脑之物质，则目不辨色，耳不辨声，口不辨味，鼻不辨臭，肤不辨触”。在此种解释中，人的精神只是物质(肉体)的机能，精神是物质的派生物，既不可能先于物质而存在，也不可能独立于物质而存在。作者明确指出，“精神与灵魂二而一者也，自人之生言之，谓为精神，自人之死言之，谓为灵魂，不过名称上之殊异而已”，既然如此，“灵魂”作为肉身的派生物，当然不可能在死后继续存在，人死为鬼的观念自然也不能成立。作者总结道：“要之，前者(指传统的灵魂观念)非有至高尚之理想，不可得而喻；后者(现代医学)崇实地之研究，随在有迹象之可寻。此后之是非得失不可知，就今日论之，后者自较占优胜之位置。”作者作为医科学生，在传统灵魂观念和现代医学解释之间做出了明确的选择，他在文末宣称道：“医者知生死者也，而生死问题必需乎医学而后能解决也。然则举数千年儒、哲、释、老百家之言，而不得一当也，固宜。”56

在晚清的时代背景下，“迷信鬼神”不仅仅是一个知识问题，还是一个跟救亡图存密切相关的问题。“由于义和团和八国联军造成的前所未有的危局，使得‘开民智’的主张一下子变成知识分子的新论域，‘开民智’三个字也一下子变成清末十年间最流行的口头禅”57，而破除民众对鬼神的“迷信”正是开民智的一个重要方面。1904年发表在《觉民》杂志上的一篇《无鬼说》，除用科学知识来证明“鬼火者磷质之误认物也；磷质者鬼火之真相也”，还大谈“迷信鬼神”之代价：许多病人因迷信鬼神而耽误治疗；“开矿、运河、筑铁路之大利皆不能兴，国日以贫，交通因之不便，此信鬼之害全国也”，文章还举印度和埃及迷信鬼神却沦为殖民地的命运为例，批评“信鬼神则舍鬼神以外无崇拜，舍祈祷鬼神以外无事业，责望于偶像者重，则所以自待者轻，人心昏昏，国事不理”。58同年，《江苏》杂志刊登一篇《江苏人之信鬼》，批评“充中国而人人信鬼，则四百万方里之地，四百兆黄族之民，说鬼话，拜鬼像，祭鬼食，施鬼钱，畏鬼祸，求鬼福，无时无鬼，无地无鬼，无人心目中无鬼，欲其与世界竞争为黄种吐气以免分割之祸，以伸国民之权，更无望矣”。59在救亡图存的语境中，国家富强与科学(实则主要表现为技术)之间常相伴随，而贫弱则往往被归因于“迷信”。救亡压力越大，与现代科学关系更密切的“无鬼论”就享有越大的正当性。

心理学在中国的传播，始自明末清初的天主教入华，本文研究的范围仅限于晚清时期，更大规模的输入则在民国时期。晚清时期，除文中涉及的文献外，多种日本和欧美的心理学教材的译译，新式学校尤其是师范学校开设心理学课程，都是心理学知识传入的重要渠道。灵魂观念的祛魅，是一个长期持续的过程，即便可以找到一个时间上限，也很难找到一个明确的时间下限。1917年，陈大齐在蔡元培的支持下在北京大学设立了心理学实验室，标志着科学心理学在建制上建立起来；1920年，陈大齐出版《迷信与心理》60等著作，更是新文化运动时期用科学心理学来挑战传统灵魂观和鬼神信仰的代表性人物。不过，从思想史层面来看，科学心理学对传统灵魂观和基督教灵魂观的挑战，在晚清已经展现出其完整而清晰的面貌，因此单论晚清仍有正当理由。随着科学心理学在中国知识界的传播越来越广泛、越来越深入，传统中国的灵魂观念，以及基督教的灵魂观，在很大程度上都被心理学的相关知识所覆盖和遮蔽。这不是说传统的灵魂观念和基督教的灵魂观就无人信仰了，而是说在科学获得最高正当性的时代，与科学相悖的知识的正当性变得可疑，不得不做出自我辩护。

#### 四、结语

大体而言，传统中国主流的灵魂观念是以气化宇宙论为基础的，即所谓气化灵魂观。相应地，关于死后生命的问题是：人死后灵魂之气是否会消散，能否凝聚成人格化的鬼？正如上文所述，中国思想和信仰传统中，对灵魂的主流看法包含着内在的张力：一方面，儒学对人性有较乐观的看法，把重心放在世俗努力上，对死后生命存而不论，敬鬼神而远之，从而对死后生命、人死后是否有知觉和意识的问题倾向于无鬼论的立场；另一方面，儒家高度重视祖宗崇拜，把丧葬和祭祀的礼仪视为政治制度的基础，这又让他们对死后生命的问题倾向于有鬼论的一端。这两者之间的紧张一直得不到圆满的解决。即便如此，传统思想主流大体还是承认，死后生命在一定时间内是存在的，部分死后生命还有可能变成人格化的鬼。传统道德秩序在一定程度上也建立在这种观念基础之上。

这种内在紧张，在晚清面对基督教和科学的两端撕扯之时，更为显明。相较而言，基督教对人性之恶有更多的警惕，对外在监督力量有更高的期许，对死后生命之有无这个问题的回答是典型的灵魂不灭论。基于这种立场，基督教对儒家的气化灵魂观念做了系统而深入的批评，归根结底是对构成灵魂的元质——气的别样的解释，视气为纯粹物质意义上的空气，无灵慧，无自动能力，不能产生生命和智慧。不过，当神学的“心灵学”转向科学的“心理学”时，对灵魂的理解还是脱离了神圣存在，转而成为肉身的一种功能。现代科学心理学通常认为，人的理智、情感和意志(灵魂)是肉身的机能，其逻辑终点则是人死魂灭论。它研究人之“灵魂”(更准确地说是“心理”)，却并不认为灵魂是神圣存在的赋予。相对而言，科学解释中的灵魂与儒学的气化灵魂观更为接近，在传统思想和现代科学的合力下，在科学救国的巨大压力下，中国知识分子更容易走向魂灭论和无鬼论。

归根结底，传统灵魂观、基督教灵魂观以及心理学的灵魂观在晚清时代的递嬗，反映出来的实则是韦伯所说的“世界观的祛魅”。美国学者大卫·雷·格里芬(David Ray Griffin, 1939-)曾经指出：“现代性及对现代性的不满皆来源于马克斯·韦伯所称的‘世界的祛魅’。”<sup>61</sup>诚然，“世界的祛魅”一方面反映了人类理性化程度的提高；另一方面也意味着人的生死、乃至整个世界丧失意义，“不再令人着迷”，同时德性不再能获得神圣存在的保障，世界的意义完全依靠人类自己来赋予——所有的道德、规则都只是人类的自我立法，且都要依靠人类自己来保障。对于有些人来说，这没什么可怕的，而对另一些人来说，这负担根本无法承受。1912年，一人对此极感困惑，遂投书《申报》向编辑求教，其全信如下：“明达先生阁下：鄙人闻佛教自入中华以来，天堂地狱、阎王鬼卒之言，喧腾郊野，成仙作祖、投胎转世之语，充盈耳际。且有世传张天师者，能镇妖魔鬼怪，故万民信仰，历代尊崇，虽至圣如孔子亦言鬼神之神盛。由此观之，纸锭可作冥资，符咒可役鬼使；设坛拜祷，甘霖可求；诵经讽忏，幽魂得度。是冥冥之中，固俨然有鬼神在也。故每届七月中旬，多招僧道打醮，广购纸箱、纸衣、纸裤、纸钱，俱付祝融，谓即可供鬼国之用者也。及西人入中国，倡破除迷信之说，谓天系空气，决无神灵；地为星球，断无阴司；并谓所焚纸锭，悉属子虚。鄙人习闻斯言，心中疑团莫释。为此请教明达先生，阴司投胎之语，究属有否，纸锭作镪之事，究属确否。务祈不吝珠玉，切实赐复，俾得茅塞顿开，是为至幸。”<sup>62</sup>编辑并未作答，仅将来信照登，或许这也是编辑的困惑甚至是时代的困惑？

#### 注释

1 弗雷泽：《永生的信仰和对死者的崇拜》，李新萍等译，中国文联出版公司1992年版，第2页。

2 泰勒：《原始文化：神话、哲学、宗教、艺术和习俗发展之研究》，连树生译，广西师范大学出版社2005年版，第351页。

3 韦伯：《学术与政治》，钱永祥等译，广西师范大学出版社2004年版，第168页。德语Ernüchterung，英译为disenchantment，该译本译为“除魅”，本文改用更为通行的译法“祛魅”。

4 有代表性的例子如牙含章：《中国无神论史》，中国社会科学出版社2011年版。

5 有代表性的例子如里德：《从灵魂到心理：心理学的产生，从伊拉斯马斯·达尔文到威廉·詹姆士》，李丽译，生活·读书·新知三联书店2001年版；赵宗金：《从“灵魂”到“心理”：心理学方法论与心理学研究对象的关系》，《晋阳学刊》2007年第3期。

6 东海闲人：《说鬼》，《瀛寰琐纪》第4期，1873年。

7 杨伯峻编著《春秋左传注》，中华书局1990年版，第1292页。

- 8 泰勒：《原始文化：神话、哲学、宗教、艺术和习俗发展之研究》，第429-434页。
- 9 东海闲人：《说鬼》，《瀛寰琐纪》第4期，1873年。
- 10 泰勒：《原始文化》，第442-492页。
- 11 陈留树：《谈鬼》，《瀛寰琐纪》第27期，1874年。
- 12 余英时：《东汉生死观》，侯旭东等译，上海古籍出版社2005年版，第152页。
- 13 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局1981年版，第250-269页；陈登武：《从人间世到幽冥界——唐代的法制、社会与国家》，五南图书出版公司2006年版，第285-367页；邹文海：《从冥律看我国的公道观念》，《东海学报》第5卷第1期，1963年。
- 14 王夫之：《张子正蒙注》，中华书局1975年版，第8页。
- 15 张丽华：《张载的鬼神观》，《中国哲学史》2006年第2期；杜保瑞：《从朱熹鬼神观谈三教辨正问题的儒学理论建构》，《东吴哲学学报》2004年第10期；袁文春：《论朱熹建构鬼神理论的必然性》，《史学集刊》2012年第4期。
- 16 王夫之：《张子正蒙注》，第5、8页。
- 17 黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》，中华书局1986年版，第2537页。
- 18 王夫之：《张子正蒙注》，第7页。
- 19 魏源：《魏源集》，中华书局1976年版，第3页。
- 20 李申：《儒教的鬼神观念和祭祀原则》，《复旦学报(社会科学版)》2007年第4期。
- 21 利玛窦著，梅谦立注，谭杰校勘《天主实义今注》，商务印书馆2014年版，第103-144页；艾儒略：《性学统述》、毕方济《灵言蠡勺》，载黄兴涛、王国荣编《明清之际西学文本——50种重要文献汇编》，中华书局2013年版，第241-316页、317-353页。相关研究可参谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，上海古籍出版社2003年版，第129-132页；张西平：《明清间西方灵魂论的输入及其意义》，载氏著《传教士汉学研究》，大象出版社2005年版，第160-171页。
- 22 合信：《全体新论》，上海：墨海书馆，1851年，第181-197页。
- 23 《儒教圣教论死异同》，《教会新报》第127期，1871年。
- 24 知非子：《儒教辨谬论生死》，《万国公报》第496期，1878年。
- 25 《儒教圣教论祭鬼异同》，《教会新报》第101期，1870年。
- 26 《儒教耶稣教异同》，《教会新报》第160期，1871年。
- 27 浙宁浸会本地牧师周顺规：《辨敬鬼祀先之谬》，《万国公报》第437期，1877年。
- 28 知非子：《儒教辨谬论祭祀》，《万国公报》第492期，1878年。
- 29 《人死为鬼辨》，《益闻录》第189期，1882年。
- 30 《论魂有三等》，《万国公报》第499期，1878年。
- 31 《人魂不灭论三》，《益闻录》第21期，1879年。
- 32 《人魂不灭论五》，《益闻录》第23期，1879年。
- 33 克利福德·格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈等译，王铭铭校，上海人民出版社1998年版，第124页。
- 34 《人魂不灭论二》，《益闻录》第20期，1879年。
- 35 克利福德·格尔兹：《文化的解释》，第118-121页。
- 36 《人魂不灭论一》，《益闻录》第19期，1879年。
- 37 《人魂不灭论四》，《益闻录》第22期，1879年。
- 38 知非子：《儒教辨谬论生死》，《万国公报》第496期，1878年。
- 39 这是自利玛窦奠定的“合儒补儒”的传教路线的表现。可参张西平：《论明清间入华传教士对理学的解释》，载氏著《传教士汉学研究》，第146-159页。

40 《人魂非气论一》，《益闻录》第2期，1879年。

41 《人魂非气论二》，《益闻录》第3期，1879年。

42 《论人魂由来》，《益闻录》第17期，1879年。

43 《人魂非气论四》，《益闻录》第5期，1879年。

44 《人魂非气论五》，《益闻录》第6期，1879年。

45 麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，陈观胜、李培莱译，上海人民出版社1989年版，第13页。

46 陆丽青：《冯特的宗教心理学思想研究》，《世界宗教研究》2008年第3期。

47 海文：《心灵学》，颜永京译，出版机构不详，1889年；相关研究可参杨鑫辉主编《心理学通史第二卷·中国近现代心理学史》，山东教育出版社2000年，第98-112页；赵莉如：《有关〈心灵学〉一书的研究》，《心理学报》1983年第4期。

48 丁韪良：《性学举隅》，上海广学会藏版，美华书馆摆印，1898年，第2叶左至第4叶左、第56页左至第57叶右、第70叶右；关于该书，可参阎书昌：《中国近代心理学史上的丁韪良及其〈性学举隅〉》，《心理学报》2011年第1期。

49 《梦理精说》，《知新报》第28期，1897年。

50 观云：《说梦》，《新民丛报》第34期，1903年。

51 亚泉：《心理学略述》，《普通学报》第5期，1902年。

52 关于脑与神经，此一时期《新民丛报》有文详述，参见内明：《心理学纲要》(下)，《新民丛报》第46-48期合刊，1903年。

53 内明：《心理学纲要》(上)，《新民丛报》第37期，1903年。

54 陈槐：《续无鬼论》，《浙江潮》第1-3期连载，1903年。1909年，年仅18岁的胡适编辑《竞业旬报》，特转载此文，参见《续新无鬼论(录浙江潮)》，《竞业旬报》第39期，1909年。

55 陈槐编译《心理易解》，教科书译辑社(东京)，1905年，第83-84页。

56 汪行恕：《生死问题》，《医药学报》1907年第4期。

57 李孝悌：《清末的下层社会启蒙运动：1901-1911》，河北教育出版社2001年版，第15页。

58 导迷：《无鬼说》，《觉民》第1-5期合刊，1904年。

59 《江苏人之信鬼》，《江苏》1904年第9、10期合刊。

60 详参陈大齐：《迷信与心理》，北京大学出版部1920年版。

61 大卫·雷·格里芬：《引言：科学的返魅》，《后现代科学：科学魅力的再现》，马季方译，中央编译出版社2004年版，第1页。

62 迷信人：《迷信人质疑于明达先生书》，《申报》1912年8月10日。

分享到：

转载请注明来源：[中国社会科学网](#)（责编：马云飞）

## 相关文章



## 今日热点

春节童谣中蕴含的民俗传承密码

【时评】“一起向未来”奏响人类最美和弦

【要论】认识党内监督和党外监督的相互关系

“一起向未来”奏响人类共同命运的最美和弦

高中伟：马克思主义中国化新飞跃的鲜明标识

[回到频道首页](#)

值班电话: 010-65393398 E-mail: [zgshkxw\\_cssn@163.com](mailto:zgshkxw_cssn@163.com) 京ICP备11013869号

中国社会科学网版权所有, 未经书面授权禁止使用

Copyright © 2011-2021 by [www.cssn.cn](http://www.cssn.cn). all rights reserved

